



TITLE:

末法家としての那連提黎耶舍：周隋革命と徳護長者經

AUTHOR(S):

藤善, 眞澄

CITATION:

藤善, 眞澄. 末法家としての那連提黎耶舍：周隋革命と徳護長者經. 東洋史研究 1987, 46(1): 29-56

ISSUE DATE:

1987-06-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/154189>

RIGHT:

末法家としての那連提黎耶舍

——周隋革命と徳護長者經——

藤 善 眞 澄

はじめに

開皇の初めより仁壽の末に終るまで、度する所の僧尼二十三萬人、海内の諸寺三千七百九十二所、凡そ經論を寫すもの四十六藏、一十三萬二千八十六卷、故經を修治するもの三千八百五十三部、金銅・檀香・夾紵・牙石像等を造るもの、大小一十萬六千五百八十軀、故像を修治するもの一百五十萬八千九百四十許軀。

法琳の『辨正論』卷三にあげた隋文帝による佛教興隆事業のあらましである。革命にあたって北周武帝の宗教廢毀政策を百八十度轉換した文帝は、佛教王國陳朝の併合、さらに統一王朝にふさわしい政治、文化の確立に照準をあわせ、積極的な佛教興隆政策を展開していった。仁壽元年六月十三日、文帝の誕生節には國子學を縮少し、太學・四門兩學および州縣學を廢止する一方、

朕は三寶に歸依し、聖教を重興す。四海の内、一切の人民と俱に菩提を發し、共に福業を修せんと思ふ（『廣弘明集』卷一七）。

とて佛舍利塔の建立に着手、前後のべ百餘州に及んだ。こうした佞佛の誹りさえ獻上される文帝の奉佛については、先學

による複合的な研究分析が行われてきたものの、まだ検討すべき餘地が多く残されているように思う。

筆者はかつて、文帝の誕生説話を手がかりに、ブレーンの一人である著作郎王劭が、『開皇起居注』に創意、工夫を加え、文帝と佛教との浅からざる因縁を数えあげ、周隋革命と佛法興隆事業を正當つけながら、北齊系官僚の擁護をはかった経緯を論じたことがある。⁽¹⁾その際、「文帝が佛の加護を受け、佛の化身として中國を支配すべく宿命づけられている」と宣揚した王劭の意圖に言及し、開皇三年に那連提黎耶舍が長安の大興善寺において譯出した『德護長者經』中に説かれる、月光童子中國降誕の懸記も、文帝の誕生説話と決して無關係ではなく、おそらく譯經者グループにより創作されたと考えたが、この問題は別の機會に譲る、と註記しておいた。割愛した理由は『德護長者經』、というよりも那連提黎耶舍および彼の譯經を、総合的に分析し検討する必要があると判断したからである。今、その約束を果すため本論を起稿し、大方の批判を仰ぐことにしたい。まず那連提黎耶舍の経歴を紹介しよう。

一

那連提黎耶舍 Narendrayaśas (以下、耶舍と略す)の傳は、費長房の『歷代三寶紀』卷十二をはじめ、『唐高僧傳』卷二、『大唐内典錄』卷五、『開元釋教錄』卷六・七にある。隋唐已降の佛教界をゆるがせた末法思想の所依經典『大集月藏經』の譯出者として著名な彼も、末法觀の先驅者として扱われたことは、皆無に等しい。この不思議さは『月藏經』の、さらに末法思想の創唱者南岳慧思の「立誓願文」が占める比重の大きさに歸因するであろうが、耶舍の傳歴を譯出經典に重ねあわせていけば、彼自身が並なみならぬ末法觀の持主と判断せざるを得ない結論に達するのである。北インド烏場國、Uddiyana に生れた耶舍は、十七歳で出家、二十一歳に具足戒を受ける。のち宿老達が各地に散在する佛蹟のことを語っているのを聴き、一念發起して瞻奉を願い、五夏の戒律研鑽をへたのち遊方の旅にのぼる。「所以に天梯、石臺の迹、龍廟・寶塔の方、廣く諸國を周り、並びに親しく頂禮し、僅も遺逸する無く」、時には竹園寺(竹林精舍)に十年も止住し

たように、碩徳を求めては修道にふけり、その足跡は遠く「北は雪山に背り、南は師子に窮る」諸域の聖蹟に及んだ、という。やがて故國に歸った耶舎は烏場國主の供養を受けていたが、のち野火のため住寺が焼失、六人のグループで雪山の北へ傳道を志した。苦難のはて北齊の鄭都にたどりつく次第を、『唐高僧傳』本傳はつぎのように記している。

路を循り東へ指い、芮芮國に到る。突厥の亂に値い、西への路は通ぜず。郷に反るの意は絶たれ、乃ち流轉に隨す。

北は泥海の旁に至り、南は突厥に峒る七千餘里、彼この既に安んぜざれば、遠く齊境に投じ、天保七年（五五六）、京鄴に届る。文宣皇帝の極めて殊禮を見わすこと、偏えに恆倫と異なれり。耶舎、時に年四十、云云。

耶舎の生卒年には混亂がある。道宣は耶舎傳の中に「沙門彥琮は、之れが本傳を爲り、具く世に流む」の一文を附す。

彥琮は前稿の王劭と密接な關係を持ち、かつ後述するように耶舎の譯經事業を補佐した隋朝佛教界の重鎮でもある。また『歷代三寶紀』の撰者費長房も翻經學士として耶舎の事業に参加し筆受の任にあたっており、兩傳はもちろんのこと、それをベースに構成した道宣の記述には高い信憑性を認めねばならない。⁽²⁾ところが費長房は耶舎の鄭都入城を四十歳としながら開皇五年を九十餘歳、道宣にいたっては「奄爾として化す、時に百歳に滿つ。即ち開皇九年（五八九）八月二十九日なり」とし、骨相を善くする者が百歳の壽を豫言した話まで採録する。これは佚われた彥琮の『耶舎傳』に依據すると思われるので、いずれにも共通項の卒年を正確とみて逆算すべく、天保七年の四十歳は費長房の計算ミスとせねばならない。したがって耶舎の生年は四九〇年前後ということになる。⁽³⁾

耶舎の生卒年を問題にした理由は、彼の多感な青年期が、西北インドの佛教にとり暗黒時代と目されるミヒラクラ Mithrakula の治世にあたること、を明確にしておきたいがためである。グプタ王朝の衰微に乗じて西北インドに侵入したエフタル Hephthalite もしくはフーナ Hūna 族は、ガンダーラ・カシュミールを併合した。その最盛期は五・六世紀の交より君臨したトーラーマーナ Toramana、ミヒラクラ父子の治世である。近年、フーナとエフタルは別であり、中インド・カシュミールのフーナ王ミヒラクラによる破佛と、西北インドのエフタルによるガンダーラの破佛とは別個の事件、

したがって北魏正光元年(五二〇)に、かの宋雲がガンダーラで面會した「凶慢無禮」の王、敕敷 Tegin はミヒラクラに非ず、との見解が出されている。⁽⁴⁾その是非を論ずる資格も能力もないが、いづれにしろミヒラクラの佛教彈壓とカシュミール、およびガンダーラ地域の佛教に、壊滅的な打撃が加えられた點では一致しており、⁽⁵⁾それが耶舎の遊方時代に、故國とは山一つ隔てたカシュミールを中心に展開されている事實は重要である。耶舎傳によるかぎり、その股脈ぶりを宋雲が臨淄に匹敵すると記すウジャーナ國は、幸いにも篤信の王に恵まれ「釋種の餘風は胤で此の國に流る」る佛教王國を維持できたかにみえる。けれども舊壤に歸った耶舎が再び雪山を越えて柔然國へ向った契機として、「但し、寺は山阜に接し、野火の焚く所と爲るを以て、各おの相い差遣して四遠に投告せしむ」と記すのは説得力に缺けており、桑山正進氏がウジャーナ、現在のスワートの景觀からは理解しがたいとし、「あるいはエフタルの戦火がきっかけか」と推測される方が、⁽⁶⁾本論にとって好都合なのである。

耶舎傳にみえる突厥の亂とは、耶舎が鄴都入りを果した年次よりして天保三年正月、突厥の土門伊利可汗が柔然可汗の阿那瓌を撃ち、自殺に追込んだ已降の、突厥對柔然の抗争を指すであらう。そして天保六年(五五五)には突厥の木杵可汗に攻められた柔然主鄧叔子⁽⁷⁾が、餘類千餘家を率いて西魏に奔り、突厥の覇權が確立する。五世紀末より佛教色に染まりつつあった柔然への傳道はおろか、歸國の望みさえ絶たれた耶舎は、流轉の果てに北齊への道をたどる。それは柔然の別派菴羅辰が北齊の攻撃を受けて遠く追われ、北齊の勢力が舊沃野鎮、懷朔鎮などの地域に廣く及んだことと決して無關係ではなく、モンゴル東部のルートぞいに鄴都へ向ったものと考えられる。⁽⁸⁾

耶舎、時に年四十、骨梗は雄雅にして物議之れを憚る。是れに緣り文宣の禮遇は隆重なり。天平寺中に安置し、請うて翻經三藏と爲す。殿内の梵本千有餘夾は、敕して寺に送る。處すに上房を以てし、爲に道場を建て、供は珍妙を窮め、別に厨庫を立てて以て尊崇を表わす。又、昭玄大統沙門法上等二十餘人に敕して、翻譯を監掌せしむ。沙門の法智、居士の萬天懿が傳語す。

永年にわたる柔然との和戦兩様の交り、それにつづく突厥の擡頭と、激變しつつある西北地域の生々しいニュースは、積極外交を展開しつつある文宣帝にとり、貴重な土産となる。覇權爭奪に搖れ動く西域諸部族の間を彷徨してきた耶舎は歓迎すべき人物であった。また北齊の佛教徒達にとってフナ王ミヒラクラ、もしくはエフタル族により、カシュミールやガンダーラなどインド佛教の教理革新地域が破壊されたニュースは、北魏太武帝の廢佛さらに繁榮を誇った洛陽佛教の消滅と重ねあわされ、強烈なインパクトになったはずである。

周知のように、正法・像法・末法の三時觀は南岳慧思(五一五—五七七)の「立誓願文」(五五八)に表明されたものを嚆矢とする。ところが末法思想の所依經典たる耶舎の『月藏經』は、後述するように「立誓願文」に遅れること八年この天統二年(五六六)に譯されているため混亂を招き、「立誓願文」は慧思の眞作やいなやの論爭から、はては矛盾解決のため『月藏經』翻譯以前の慧思と耶舎の親交ありやなしやの議論まで生れた⁽⁹⁾。それらは奇妙にも佛教學者は述べて作らず、常に經論にもとづくとの前提にたつ點で一致する。慧思と耶舎の親交を否定する川勝義雄氏は「那連提耶舎のもたらした新說(三時觀—筆者注)が、間接的に慧思のもとにとどく可能性は皆無ではない」とし、「この傳播の驚くべきはやさと、その受容の敏感さ」とに末法思想と即座に共鳴し吸収しうる素地、つまり時代に對する深刻な危機意識が準備されていたという。この鋭い指摘にもしかし、耶舎將來の『月藏經』という思い込みが拭えていない。そしていみじくも川勝氏に象徴されるとおり、中國僧に非ざるためか耶舎には末法觀の紹介者たる榮譽しか與えられないのである。

今『歷代三寶紀』にもとづき、耶舎が北齊朝において譯出したものを年代順にあげれば、

月燈三昧經十一卷、天保八年於天平寺出

大悲經五卷、天保九年於天平寺出

須彌藏經二卷

然燈經一卷、亦名三施燈功德經、上二經并天保九年於天平寺出

法勝阿毘曇論七卷、河清二年於天平寺出

月藏經十二卷、天統二年於天平寺出

菩薩見實三昧經十四卷、天統四年於天平寺出

の七部五十二卷となる。⁽¹⁰⁾ 右の中、『須彌藏經』および『月藏經』は、隋代に譯出する『日藏經』ともども現在では『大方等大集經』の一部(日藏分第十四、月藏分第十五、須彌藏分第十六)を構成するわけであるが、これは隋の僧就が耶舎の新譯三部を北涼曇無讖の舊譯に合輯したのに始まり、それまでは大集部に屬する單獨の經典として扱われていた。ただ新譯三部が相互に關係しあうのは明白で、⁽¹¹⁾ 耶舎が晩年の譯經としては大半の量を占める『日藏經』譯出に命の残り火をかきたてたのも、前二部とのバランスを考えたからに違いない。

ところで耶舎傳のどこを探しても『月藏經』を將來したとの記述はない。譯出者即將來者と短絡するのも無理はないが、鄴城入りまでの耶舎傳を辿るかぎり、偶然ともいふべき北齊行に多くの梵經を帶同しえたとは、とうてい考えられない。彼が鄴都天平寺で翻譯した上掲經典は、前掲資料に文宣帝が天平寺へ搬入せしめたという「殿内の梵本千有餘夾」中の一部とみなすべきである。ただし『月藏經』が耶舎以前に北齊へ將來されていたとすれば、耶舎以外に、慧思の末法觀を喚びおこさせる火種が存在した可能性も生れ、これまで意識されていた正法や像法ないし法滅盡說より自然に醗酵された可能性と同様、棄てがたい魅力を持つてくる。それはさておき、文宣帝より托された千餘部の梵本より耶舎がまったくアトランダムに抽出したのが『月藏經』等の七部というのは偶然にすぎない。隋代における譯經も後述するように求法僧が新たに齎した二百六十部の中よりピックアップしたものであって、面白いことに大集經系の、とりわけ破佛王ミヒラクラの本生譚と目される『蓮華面經』のごとく、法滅盡に關係する經典が實に多い。それはやはり耶舎一流の危機意識——すなわち彼の前半生に中インドから西北インドにかけて吹きあれたミヒラクラ王、あるいはエフタルによる佛教破壊の嵐や、流浪の途次に得た貴重な體驗にもとづく危機意識——に迫られた結果によるものと思われる。鄴城に入った耶

舎は都びとに己の見聞した破佛の状況を熱心に語り、また中國においても北魏太武帝の廢佛や『洛陽伽藍記』に描き出された洛陽佛教の隆替を告げられ、いよいよ法滅、末法の到來を覺悟したに違いない。はからずも『月藏經』が收藏されていることを知り、法滅の危機を證據だて鄴都佛教界に警鐘を鳴らすべく譯出した、というのが眞實に近いであろう。まさに耶舎こそ正・像・末三時觀の創唱者と稱されるべき人物であり、それにふさわしい體驗と業績を兼ね備えていた。次節に述べる彼の實踐道こそは末法時における求道者のありようを、美事に具現していると考ええる。

二

北齊の鄴都は北魏洛陽の盛況には及ばぬまでも、東魏のあとをうけて佛教興隆の氣運がみなぎっていた。初代文宣帝の治世には寺四千、僧尼八萬、二百餘の講席が聽衆の多寡を競いあう賑いをみせる。⁽¹²⁾ 耶舎が迎えられた天平寺は、東魏孝靜帝が北城相州の舊居を寄進したもので、鄴都はおろか北齊佛教の中心的役割を荷っていた。沙門大統法上を崇仰するあまり、髪を地に布き法上に踐ませたと伝えられる(『唐高僧傳』卷八、法上傳) 文宣帝の熱烈な信仰ぶりは、士庶にまで及び「時に齊境は心を一つにして佛を奉じ、國に兩事無し」(『唐高僧傳』卷二三、曇顯傳) という有様。この北齊佛教界の牛耳をとったのが『十地經論』學派の慧光一門であり、衣鉢をついだ法上一黨による深刻な派閥争いや排斥が行われる。當然のことながら派閥を背景に、榮達のみに汲々とする徒輩が續出した。禪定や頭陀など出家者の本道たる苦行實踐を回避し、鄴都はじめ都會の講席に名聲を競う沙門が、北齊佛教界の主流を占めていたのである。⁽¹³⁾

譯經篇に列傳され、事實また北齊・隋朝を代表する業績を持つ耶舎であるからには、譯經僧の烙印もやむを得ないが、彼の本領はしかし實踐を重んずる習禪篇か興福篇、さもなければ護法篇に附傳されるべき人物である。北齊の昭玄都より昭玄統に任ぜられた耶舎の仕儀は、

獲る所の供祿は自資を専らにせず、好く慈惠を起し樂んで福業を興す。供を設け僧に飯し、諸の貧乏に施し、獄囚よ

り繋畜まで、咸く將つて之れを濟^すう。市鄣・閭所には多く義井を造り、親自ら水を漉して、衆生に津給す。のあけくれである。さらに

又、汲郡（河南省潁縣西）の西山に於いて、三寺を建立す。泉に依り谷に旁^そい、制は山美を極む。又、癘疾を收養し、男女ごとに坊を別^{わか}ち、四事供承し務めて周給せしむ。

という一連の記述を讀めば、實踐的菩薩道こそ耶舍の希求してやまぬ佛教徒のありようであつたことが、容易に首肯されよう。かの昭玄大統法上グループが獨占する昭玄十統⁽¹⁴⁾の一員に列せられたについては、文宣帝が急務とする譯經事業の功に歸せられようが、それは耶舍の本意ではない。他よりすぐれて澆末の訪れを察知するが故に、一應の外護を帝王に求めはするものの、僧官の供祿を福田事業に施し、自らも敬田、悲田に挺身して、菩薩行の缺如する北齊佛教界に對し、無言の批判を展開したとみてよい。衆生の救済を使命とする佛教教團は、その本道を忘れ世俗的な榮達を追い、あるいは守文の徒による講說至上の風潮を醸成するに至つた。救いを待つ衆生を放置したままでは國家權力による彈壓を待つまでもなく、佛教の存在意義は失われ自滅の危険すらある。この深刻な懼れと反省が、耶舍を社會救済へと驅りたてたものと思われる。

耶舍の危惧は現實となつて華北を襲つた。北齊承光元年（五七七）正月、北周の軍は鄴都に入城する。國家の滅亡に動搖してゐた佛教徒はさらに、北周武帝の佛教廢毀令という衝撃に打ちのめされた。これに先立つ建德三年（五七四）五月、北周治下では徹底的な廢毀が行われており、いちはやく危険を察知して山谷に逃れ、法滅に對處すべく務めた者もあつた⁽¹⁵⁾。ほとんどは覆滅の波にさらわれ、耶舍も還俗の憂き目にあつた。『唐高僧傳』の本傳にいう。

建德の季^{すえ}つきた、周武は齊を克ち、佛教と國と、一時に平殄す。耶舍、外は俗服に假るも内には三衣を襲^{まも}い、地を避けて東西し、寧息するに遑あらず。

米壽になんんとする耶舍にとり、苛酷な忍従をしいられたわけであるが、佛法護持の念は少しも衰えをみせず、むしろ

法滅は頽廢の極にあつた北齊佛教の避けようもない、當然の姿として豫測し、冷厳に受けとめていたかにみえる。すでに『月藏經』分布闡浮提品において、釋迦入滅ごの佛法がいかに展開するかを五百年單位に明示し、塔寺造營によつてわずかに保たれた第三期の佛法も、二千年をすぎて「鬪諍・言頌あり、白法隱沒す」るとの授記に加えて、法滅盡品の伽陀（偈）に有名な「今、我れ涅槃の後、正法は五百年住まりて世間に在り、像法の世に住まること限は一千年に滿ち……」を紹介した耶舍である。佛法の隱沒、濁亂の世相そして三惡王が國を滅ぼし民衆を殺害し、寺塔を破壊した數かずの説話にかりて、教團の覺醒を促したはずであつた。けれども一切が潰え去つた今となつては、佛法の重興を願ひ、殘された歲月を懸命につとめ、求道者としての生きかたを全うしなければならぬ。

五衆（出家者）は彫瘠して、投厝するに所無し。儉くして溝壑に餓ゆる者には、食を減きて之れを施し、老病にして力を扶むる者には、縁に隨いて濟益す。事力く匱薄しきと雖も、諫めを拒みて之れを行ふ。而して神志體強く、説導して倦む無し。

譯經の合間をみては救済に力を注いだ北齊時代の姿とも重ねあわせれば、もはや多言を必要とはすまい。この末法到來の自覺とひたすらなる行動力との確認は、次節已降の論述に重要な伏線となるのであり、詳しく言及したゆえんも、そこにある。

さて、武帝による廢佛から四年、周隋革命の進行する最中、漳濱つまり鄴城附近にあつた（『歷代三寶紀』卷二）耶舍は、ふたたび宮闕に迎えられて譯經に従事することになった。

開皇の始め、梵經遙かに應ず、爰に聖書を降し、弘譯を請ひ來たる。二年七月、弟子の道密等が侍ない送りて京に入り、大興善寺に住す。其の年の季冬、翻譯を草創す（『唐高僧傳』卷二、耶舍傳）。

これには補説が必要である。『歷代三寶紀』に、費長房は隋朝の譯經草創にふれ、

其（開皇元年）の冬、即ち沙門智周等、西域の梵經二百六十部を齎し、期に膺りて至る有り。敕旨もて司に付し、人

を訪めて翻さしむ。二年仲春、即便ち譯に就けり。

と記している。話は北齊武平六年（五七五）にさかのぼる。寶暹、道邃、僧曇、智周らは佛典を求めて西域に赴き、梵經をえて歸國の途についた。⁽¹⁶⁾ところが突厥の牙幕に達したとき、北齊の滅亡ならびに廢佛のことを聞き、突厥内にとどまつた。⁽¹⁷⁾やがて隋の建國を知るや、費長房の言を借用するならば「大隋、禪りを受け、梵牒即ちに來たれるは、佛日の重興するを顯わし、國化の冥應するを彰わす」（同上卷一二、達磨般若傳）とて、勇躍して長安に入ったのである。かつて王劭の動向をつうじて眺めたように、文帝は異常なまでの御幣擔ぎである。梵經の到來を瑞兆として嘉し、敕をくだし譯人を搜揚すると同時に、譯場を大興善寺に置いた。おりしも、北齊の昭玄都より法難のため還俗し、洋川郡太守の任にあった達磨般若 Dharmaprajña（法智）、耶舍と同じウジャーナ國出身の毘尼多流支 Vinītaruci があいついで召され、前者が『佛爲首迦長者說業報差別經』を、後者が『象頭精舍經』、『大乘方廣總持經』各一卷を譯出している。⁽¹⁸⁾

序説に引用した法琳の『辨正論』は造寺、造像、度僧のほか、いみじくも經論の書寫に故經・故像の繕修など、地を掃いて盡きた華北佛教の復興には民間祕匿の經論・佛像の蒐集や破損の修復から、まず開始せねばならなかったという、隋朝佛教ならではの記述である。かかる状況のもと佛教治國策をおし進める文帝にとって、新來の經典翻譯は急務であった。幸いにも周隋革命に参加した王劭や彥琮など、かつて親交があったとみられる北齊系の人びとが側近におり、老いたりはいえ當代隨一の譯經僧として文帝に推舉したものとと思われる。かくして開皇五年冬にいたるまで、八部二十八卷を漢譯したが、昭玄統曇延、昭玄都靈藏ら隋代をいろどる名僧達が始末を監護し、僧琛、明芬に給事の李道寶らが度語、筆受として加わり、經序は彥琮が執筆している。ふたたび『歷代三寶紀』より順次にあげれば、

(1) 百佛名經一卷、開皇二年十月出

(2) 牢固女經一卷、開皇二年十二月出

(3) 大莊嚴法門經二卷、開皇三年正月出

(4) 德護長者經二卷、開皇三年六月出

(5) 蓮華面經二卷、開皇四年三月出

(6) 大雲輪請雨經二卷、開皇五年正月出

(7) 大方等日藏經十五卷、開皇四年五月起翻五年二月方訖

(8) 力莊嚴三昧經三卷、開皇五年十月出

となる。しかし、さすがに九十の坂を越えて譯業の任に耐えられなくなったのであろう。大興善寺より廣濟寺に移り住み、外國僧主に任ぜられたもの⁽¹⁹⁾、四年この開皇九年(五八九)八月、一世紀にわたる生涯を閉じたのである。隋朝の翻經は爾後、ガンダーラ出身の闍那崛多 Jinagupta と達摩笈多 Dharmagupta らによって繼續されることになる。

三

上來、北齊より隋にかけた耶舎と彼の譯經事業について眺めてきた。インドにあつてはミヒラクラないしエフタルの彈壓を見聞し、中國ではまた北周武帝による廢佛毀釋に遭遇するという、得難い宗教體驗をもつ。北齊時代においてすら「宣譯の暇に於いて、時に神呪を陳^とえて冥救し顯助し、功を立つること多し」(『唐高僧傳』卷二、本傳)と國家權力を翼賛するポーズをみせたのも、佛法久住のためには佛法をもつて國王に付囑することが、教團の覺醒と表裏する不可缺の要素であると承知したからに違いない。耶舎の法末意識や佛教徒への警告は、はからずも北周の廢佛によって美事なまでに立證され、譯出した『月藏經』は正・像・末三時觀の根本經典として脚光を浴びることになった。したがって隋の建國、佛教の復興、めまぐるしい佛法の通と塞を生きながらえた耶舎が、文帝の招請に應ずるとき、再生教團の將來を案じ、法滅盡に對應すべく王法と佛法の協調を胸中深く期していたとみななければならない。その證こそ、ほかならぬ彼の譯出經典である。

隋朝における耶舎の譯經は、二代あわせて九十部、五百十五卷中の一割にも満たない量、とはいえユニークなものが實に多い。彼は九十歳をすぎて大興善寺に迎えられた。時は新王朝の初め、佛法復興の事業も緒についたばかり。新來の梵經二百六十部にむかった老耶舎が、譯すべきものを選ぶにあたっては北齊時代のそれ以上に熟慮し、急不急を勘案したとみて差支えあるまい。先ほど指摘したように耶舎の梵本抽出がアトランダムでなかったとすれば、譯出經典を通じて時代のニーズに應えた耶舎の意圖するところを汲みとることが可能なはずであるが、今は逐一検討している餘裕はない。ただ(1)百佛名經は晝夜六時、百佛の名號を唱えれば諸天の加護を受け、無量の福德を得るとする、いわゆる佛名信仰の根本經典、(2)牢固女經⁽²¹⁾と大莊嚴法門經は、尨大な佛典中でも数少ない女人成道を主テーマとし、かつ後者のごときは娼婦をヒロインとする珍しい作品、(6)大雲輪請雨經は唐中期の祈雨壇法が確立するまで、雨請いの陀羅尼經典として重要な役割を果たしたものの⁽²³⁾、(8)力莊嚴三昧經は佛と文殊および智輪童子との問答形式で一切の衆生は平等であり、一切法もまた然りであると説く中國初譯經典である、という點を紹介するにとどめておく。

問題の『德護長者經』は後に譲り、それとは別行の經典でありながら奇妙にも相互に深くかかわりあい、かつまた法滅盡を共通項とする(4)蓮華面經、(7)日藏經の内容にふれながら、耶舎の意圖が那邊にあったかを探ってみたい。

『蓮華面經』は上・下二卷に分れる。入滅の三箇月前、毘沙門德長者を教化するため毘舍離 Vāśālī を出發し、波波城 Pāvā にむかって跋提河 Ajitavati に着いたとき、疲勞の極に達した釋迦は、三箇月後に涅槃に入ること阿難に告げ、わが入滅ご衆生が佛舍利を供養する因縁について語る。すなわち碎け散った舍利の一部は帝釋天および諸天に、一部は婆伽羅龍王らに、他の一部は毘沙門天王や夜叉將らにそれぞれ供養され、残りは閻浮提を支配する阿輸迦王 Asoka の造る八萬四千塔に安置され、六萬の諸王によって供養される、と説く。そして帝釋天以下に法を付囑したのち、釋迦入滅を悲しむ阿難を慰撫するが、釋迦なきあと破戒僧の跳梁するさまを微に入り細にわたって抉り出す。「身に袈裟を着けて城邑に遊行し、聚落に往來し、里家に住み親れ^な」た似而非比丘があるかとおもえば、「婦妾を畜養し男・女を産育し」、娼家

に入り比丘尼と姪り、「金銀を貯蓄し生業を造作する」徒輩から「佛塔を毀壞して其の寶物を取る」惡比丘の所業は、中國の廢佛論者や敎團肅清の詔敕が暴露する腐敗墮落ぶりも、色あせてみえるほどである。正法が惡比丘達によつて隱滅される次第を豫言するこの上巻が、正・像・末三時觀と相即不離の關係にあることは斷るまでもなく、それはまた耶舍が身をもつて知つた北齊佛敎界の姿をオーバーラップさせるものではなかつたか、と思われる。

下巻は一轉して、つどい來たつた諸天が釋迦の入滅を傷む唱傷にはじまり、阿難に語られる罽賓國の懸記へとつづく。釋迦涅槃のち、バラダイスの鬱怛羅越 Uttarakuṇṇu もかくやとみえる豐樂の罽賓には、佛弟子や阿羅漢が多く集まり、また金毘羅 Kumbhira など五天子が出現して佛法護持につとめるが、この國に法滅の時が訪れる。富蘭那 Pāṇā 外道の弟子で蓮華面という者が過去世に佛法破壞の誓願を起しながら、阿羅漢を供養した功德をもつての故に、世々端正なる身を受けてきた。そして

最後の身に於いて國王の家に生れ、身は國王と爲り、麻、岐、曷、羅、俱、邏と名い、而して我が法を滅せり。此の大癡人は、我が鉢を破碎す。既に鉢を破り已り阿鼻大地獄中に生る。此の大癡人が命終りての後、七天子有り、次第に身を捨て罽賓國に生れ、復更に如來の正法を建立し、大いに供養を設けん。

(24)
この破佛王蓮華面こと麻岐曷羅俱邏がミヒラクラ王の本生というわけである。佛の懸記はつづき、佛鉢が破碎せられた結果、第二時つまり像法時をすぎ國政は亂れ民衆は不善を行い、比丘は破戒を重ねる。破碎された佛鉢はやがて北に轉じて波羅鉢多國 Pavata で盛大に供養され、その善根と佛力によりもとどおりとなるが、閻浮提からは消え去り諸天をへめぐつたあと、彌勒菩薩の成佛時に再び閻浮提へ現われ、彌勒が四寶塔を起て佛鉢と佛舍利を安置供養して佛法は興る、という。ここで懸記を終り、釋迦は入滅前七日にクシナガラ城につき沙羅雙樹の間に涅槃の相をとりながら、須跋陀羅 Subhadda に法を説くのである。

『涅槃經』の體裁にかり、『般若經』奉鉢品などにみえる有名な佛鉢轉住説話を配し、つなぎとして廣く人口に膾炙さ

れていた罽賓の佛鉢⁽²⁵⁾を用い、ミヒラクラの事蹟をおり込んだ、まさしく典型的な經典成立の一パターンを示してくれる。内容よりしてミヒラクラの段は挿入された感を免れ難く、妥當な經題とはうけとれない⁽²⁶⁾。もし、『蓮華面經』のタイトルが耶舍らの創案であれば、明らかに北周の廢佛を意識してのものゝ積極的に認めてよからう。罽賓國と中國、蓮華面王と北周武帝、この組みあわせを期せずして讀む者の念頭に浮びあがらせ、ひいては文帝を彌勒佛に擬せるといふ絶大な効果を生み出すのである。さらに佛鉢が消え去るとき「此の閻浮提は七日七夜、皆大いに黑闇となり、日月威光は悉く復たびは現れず……黑風卒に起り、極大いに怖畏す」とあるくだりを、『隋書』五行志や王劭風に牽強附會すれば、「黒は周の尙ぶ所の色」⁽²⁸⁾であり、⁽²⁷⁾蓮華面王が阿鼻地獄におちる懸記は、武帝が地獄の責め苦にあう杜祈說話や趙文昌說話と密接にかかわってくる。大膽な發想が許されるなら、ミヒラクラの佛敎彈壓、北周武帝の廢佛を経験した耶舍が、自戒と警告の意味を含めて創意工夫をこらしたものとみることも、あながち不可能ではない。

『日藏經』が『大方等大集經』に合輯された經緯は、すでに述べた。大別二部からなる本經は、苦の因である欲望から解脱する法としての陀羅尼を先ず明らかにし、後には諸龍が龍の世界に墮ちた因縁を説き、苦から度脱するための三歸依の功德を説く。詳細については矢吹慶輝氏の『大方等大集經』解題などにゆずるが、⁽²⁹⁾全十三品中、本論に關係深いものは護塔品第十三であつて、釋迦がこの閻浮提における聖人の住處（大支提—大塔、靈廟）を、諸龍や夜叉に付囑守護させるストーリーの第二十一住處に、震旦漢國が含まれている。この護塔品が佛敎東漸の歴史を踏まえて記述されたことは明白である。また最後に于闐國を配し、付囑を受けた吃（祇）利呵婆達多龍王が于闐國の狀況を語り、釋迦がこれに懸記を與えるくだりは『月藏經』とあわせて『大方等大集經』が『摩訶般若經』、『華嚴經』などと同様に于闐、もしくは于闐近傍の地域で増廣追集されたと推定される有力な鍵を提供する。望月信亨氏が注目されたように、『舊華嚴經』⁽³⁰⁾菩薩住處品にも、二十三處（『新華嚴經』は二十二處）をあげ、『日藏經』と十二處の一致をみるなど、兩者の關係を物語っている。ちなみに『月藏經』布閻浮提品には、震旦を含めた五十餘國がみえる。

さて護塔品の震旦漢國にかんする記載は

復た、閻浮提中の震旦漢國、那羅耶那弗羅婆娑牟尼聖人の住處と名づくるを以て、海德龍王に付囑す。

である。『月藏經』では毘首羯磨 *Vīśvakarman* 天子⁽³¹⁾以下の十七賢首と各五千の眷屬に付囑したことにするが、ここでは

海德龍王 *Sāgara-guṇāgenda* だけである。聖人「那羅耶那弗羅婆娑牟尼」*Nārāyaṇa-prabhāsa-muni* は、すなわち「那羅延力士の光明という聖者」の意味であるから、震旦漢國こそ那羅延力士³²金剛力士が住し、八大龍王の一であり降雨、護法の王として耶舍の前掲『大雲輪請雨經』、『蓮華面經』の主役、準主役を演ずる海德龍王が守護するところなのである。隋文帝の幼名は那羅延³³金剛力士。とすれば王劭が、文帝を養育した般若寺智仙尼の命名せる那羅延を周隋革命の擁護、佛法興隆の符命として利用したのは、『日藏經』のこの部分よりする發想の連關があると推定できよう。『六十華嚴』の「眞旦國土に菩薩の住處有り、那羅延山と名づ」く譯語が、唐の實叉難陀による新譯いわゆる『八十華嚴』で清涼山とされたのも偶然ではなく、文帝の幼名とかかわる不都合さが意識された結果、と解しては、強引にすぎようか。要するに耶舍の譯出經典には、中國佛教にインパクトを与えた『月藏經』とあい應ずる、否、より強烈で具體的な末法經典を多く含み、それらが北周の廢佛事件をはさんで時と場所、さらに將來者までも異なる尨大な梵本中より抽出されたという動かしがたい事實は、耶舍の法末意識昂揚がなせるわざ、としか考えられないのである。彼を南岳慧思よりもすぐれて末法思想の先驅者とみなすゆえんも、この點に盡きる。

正法という概念の發生より法滅思想への展開を、經典成立史に結びつけた山田龍城氏は、正法滅盡にかんする經典類には、敎團の經驗した内紛や外壓などが、正法を護るための警告として織り込まれるとし、「その表現に於いては、常に傳承の聖語に借り、古傳に説かれている説話や字句をうけついで、時代に對する警告に、權威を與えることを忘れなかった」と述べられている⁽³²⁾。きわめて示唆的ではあるが、『蓮華面經』にみる合成の強引き、『月藏經』、『日藏經』さらに『華嚴經』等の内容や字句の相違にみたとおりに、編者はいうに及ばず譯者にも、意をもって改め作爲を加えた可能性、いわゆ

る疑經編纂における説話的技巧が施されたことを、むしろ積極的に認めるべきなのである。そうした意味で、國家意識の高揚に力を注いだ不空が唐の代表ならば、末法意識に燃える耶舎が、さしずめ隋を代表する危険人物であったことを、問題の『德護長者經』により、さらに論證してみたい。

四

王舍城 Rajagṛha の長者口利幅多 Sṛigupta＝德護が、釋迦によって教化されていく次第をドラマチックに描いた因縁譚が、『德護長者經』（大正一四・八四〇 No. 556）である。粗筋を語ればこうである。釋迦を嫉妬する六師外道達は、德護を籠絡して釋迦の殺害を企てる。德護は邸宅の七重の門に坑を掘り、佉他羅羅炭⁽³³⁾の無煙火をつめ、上に銅製の梁をかけ草や土で覆い隠し、また毒を盛った餐膳を調べて釋迦を招待する。ここに德護の長子、十六歳の月光童子は父の惡計を知り、母の月雲をかたらい德護を諫めるが、德護は耳をかそうともせぬ。しかし四天王らを従えて門に至った釋迦の神通力で、火坑も衆毒も消え去り、月光童子は弟妹を伴い父のもとに詣り、偈を唱えて佛德を讃嘆する。すっかり前非を悔いた德護は佛の前にすすみ出て、子供達とともに佛足へ懺悔禮敬する。かくて釋迦はおもむろに月光童子の因縁を語って聞かせる、というプロットである。

佛の言えらく……又、此の童子は、我が涅槃の後、未來世に於いて、我が法を護持し如來に供養し、佛法を受持し佛法を讃嘆せん。當來世の佛法末時に於いて、閻浮提の大隋國內に於いて大國王と作る。名を大行と曰い、能く大隋國內の一切の衆生をして佛法を信じ、諸の善根を種えしめん。時に大行王は大信心、大威德力を以て我が鉢を供養す。爾の數年に於いて、我が鉢は當に沙勒國（Kāśa＝疏勒國）に至り、爾れ従り次第して大隋國に至るべし。（卷下、八四九中）

法末の期に、月光童子が大隋國王となって現われ、一切の衆生を佛法に歸依させ、佛法を興隆させるという懸記は、すこ

ぶるユニークである反面、奇妙な臭みを感じるであらう。

本經には三種の先譯がある。『歷代三寶紀』卷十二は、「一名戸利崛多長者經、申日兜本經⁽³⁴⁾、月光童子經と體大むね同じく、譯名は異なる」と註記する。『申日兒本經』一卷は劉宋の求那跋陀羅が元嘉二十年（四四三）に譯したもの。これには西晉竺法護の『月光童子經』（大正一四・八一五 No. 636）以外に、同人の譯と稱する『申日經』各一卷が傳わり、⁽³⁵⁾『申日兒本經』『申日經』『月光童子經』の順に内容が詳しくなっている。このため『申日兒本經』は『申日經』の略說本とする見解さえある。⁽³⁶⁾しかし求那跋陀羅がわざわざ「本經」と題したのは、少くとも先譯の存在を知った上で自譯が原本であることをアピールせんがためと思われ、『申日兒本經』にはもちろん『月光童子經』、『月明菩薩經』（大正三・四一一 No. 169）にも見當らぬ申日兒||月光童子出現のくだりが『申日經』にあることこそ、求那跋陀羅の底本としたものが原形に近いことを知るよすがとなる。理由は明記されぬが、佐藤良智氏は『申日經』に、『申日兒本經』を改作した中國撰述本であると思わせる跡があるという。⁽³⁷⁾おそらく月光童子の中國轉生説を指すに違はなく、その方がむしろ傾聴に値する見解といわねばならない。

今、漢譯三種を比較するに、別系統の梵本によることは明かであり、轉生説を『申日經』のデッチあげと即斷するわけにはいかぬものの、量としては少い『申日經』だけにみえるのは、不自然きわまりないこともまた事實である。

佛の阿難に告ぐならく、我が般涅槃して千歲已後に、經法の且に斷絶せんと欲するとき、月光童子は、當に秦國に出でて、聖君と作り、我が經法を受け道化を興隆すべし。秦土及び諸邊國の鄯善、烏長、歸茲、疏勒、大宛、于填より諸羌虜・夷狄に及ぶまで皆當に佛を奉じ法を尊び、普く比丘と作るべし。〔『申日經』〕

末尾のこの懸記は、『德護長者經』が離攀緣德菩薩の問いに釋迦が答えたものと異なる。又『德護長者經』がインド、沙勒國、大隋國と佛鉢にたくして佛法東漸の歴史事實をなぞって説くのにたいし、『申日經』は秦國より周邊諸國へと視點を逆に擴散させ、羌虜や夷狄の語を用いるなど中華意識が強烈であって、中國で意圖的に加えられた可能性が大なのである。

月光童子 *Candra-Prabha* 信仰は、魏晉このかた民間にひろく普及し、『申日經』に説くような月光童子譚がやがて北魏末、熙平年間（五一六―一七）に起った劉景暉の亂など宗教的反亂に利用されていく⁽³⁸⁾。すでに『出三藏記集』第五、新集疑經僞撰錄にみえる『觀月光菩薩記』一卷、『佛鉢記』一卷、『彌勒下教』一卷のほか、月光童子出現をモチーフに語るものとして『首羅比丘經』⁽³⁹⁾、『小法滅盡經』⁽⁴⁰⁾、『佛說般泥洹後比丘十變經』⁽⁴¹⁾などがあげられ、さまざまな形で月光童子譚が語られていたことを伺い知る⁽⁴²⁾。かかる社會背景を念頭に入れるならば、月光童子を對告衆として説かれる『月燈三昧經』を譯經第一作にとりあげた耶舎が、月光童子譚では出色の經典たる『德護長者經』を手がけたのも偶然ではなからう。家族を重視する中國社會にふさわしい德護親子の歸依物語、しかも彌勒佛下生に先だち、民衆を塗炭より救うと説かれる月光童子を佛鉢轉住説で味つけし中國の聖天子として配するのである。

さて『申日經』の「秦國」を『德護長者經』は「大隋國」とし、佛鉢轉住説話を附すわけである。前者が前秦もしくは後秦の譯出でないかぎり、秦國とは *Cin-shana* 振旦、震旦、脂那、至那、支那などと同様に、漠然と中國を指すことは周知のとおりで、かかる用語は漢譯佛典中しばしば見出される⁽⁴³⁾。面白いことに最も頻繁に現われるのが前述した『大集經』類であり、これらが于闐界限にて増廣されたと推測される有力な論據となつてはいるが、それにしても「大隋國」のごとき限定用法は、さすがに見出せない。加うるに「大行王」である。したがってこれらの譯語に耶舎らの並なみならぬ作爲、はからいを汲みとることは、これまで眺めてきた彼の經歷や譯出經典よりみて、あながち不當ではないと思われるが、かく解釋するには大きな障礙が一つ残されている。

『歷代三寶紀』卷十二、『衆經法式』十卷の解題で費長房は「德護長者經如來記に云う」として、前記月光童子譚を引用する。そこには大隋國ではなく「閻浮提脂那國內に於いて、大國王と作り、名を大行と爲す」につくっている。費長房は翻經學士として耶舎の『日藏經』『力莊嚴三昧經』に筆受をつとめた人物であり、『三寶紀』の上梓は開皇十七年、『德護長者經』譯出より十二年後にすぎない、とすれば「大隋國」の用語も疑つてかかる必要がある。不思議なことに大藏經

諸版本の中で「大隋國」につくるのは高麗版系統のものに限られ、他は最近発見された興聖寺本⁽⁴⁴⁾にいたるまで「脂那」なのである。大正大藏經は高麗版を底本としながらも、往々にして誤植や衍字、脱字がある上に、校訂者の恣意による刪補らしきものも認められるが、『德護長者經』にかんしては高麗版との出入はない。周知のように高麗版大藏經は高麗の顯宗（一〇〇九〜三一在位）が崔士威らに命じて印刻させたものを初雕本といい、成宗（九八一〜九七在位）時代に贈られた北宋敕版を覆刻したものである。だが高宗（一二二〜五九在位）の時、モンゴルの侵寇により原版が焼失（一二三二年）、李奎報らに命じて再雕させた。初雕本と同じ十四字二十三行の卷子本である。この再雕本は開泰寺僧統守其らが救命をうけて嚴密な校勘を施したが、善本の譽れが高いわりに博識高才にまかせて經文を隨意改竄したところがあり、同義語にその傾向が強く現われている。⁽⁴⁵⁾したがって「大隋國」は守其らの勇み足と處理し去ることも不可能ではない。ただし、その場合は隋代に譯出された他の經文中、脂那や振旦、震旦などが高麗版ではすべて「大隋國」につくるのが必須條件となる。ところが耶舍の『日藏經』においてさえ「震旦漢國」のままであることは、前節にみたとおりである。とすれば守其の改竄などでは決してなく、隋代の古い形を傳えたものの、むしろ他の版本や『歷代三寶紀』こそが慣用の、しかも時代を越えて適應性を賦與しうる「脂那」に改めたと考えた方が穩當であろう。それは「大隋國」という限定用法では唐代已降、『德護長者經』自體の生命が失われることを慮ったためではあるまいか。逆にいえば「脂那」に改竄せざるを得ないまでにインパクトを与えたのが「大隋國」の譯語であり、耶舍らの狙いもここにあったと推測する。なお「大行王」とは「佛法興隆を大に行うべく宿命づけられた王」との苦心の譯語。とするならば、王劭が文帝の誕生説話を巧みに利用し、文帝の佛法興隆事業を宿命づけたのと同工具曲の手法なのである。おもうに周隋革命を翼賛した北齊系官僚の王劭と末法の危機到來を意識する耶舍、兩者を結びつけ佛法興隆をはかる彦琮、この三者に代表されるグループの合作が『德護長者經』であるとみて差支えないのではなからうか。

むすびにかえて

六朝時代を通じて、中國撰述經典いわゆる疑偽經典類が多く編纂されてきた。曇靖の『提謂波利經』などは、さしずめ筆頭にあげられる作品であろうが動機、目的、内容等に違いはあれ、いずれも佛法の普及に創意を凝らし工夫を施す點では軌を一にする。⁽⁴⁶⁾ここで疑偽經の定義に論及するつもりはなく、經典のほとんどは時と場所のひろがりに伴い、増廣紛飾された疑偽經の性格を併せ持っていることを指摘すれば事足りる。耶舍が譯出したもの、例えば三世を超えた佛の智慧、大神通力による懸記という體裁を整えながら、ミヒラクラの破佛をふまえて法滅を語り、佛鉢の東漸を豫告する『蓮華面經』や『月藏經』、『日藏經』などは、明かに六世紀已降、ガンダーラ以北の地において諸經を合採し、それに地域性を加味して編纂された中央アジア撰述の偽經なのである。

『弘明集』巻七、冶城寺惠通の「顧道士の夷夏論を駁す」には、摩訶迦葉を中國で老子といい、光淨童子を仲尼と名づける説の紹介がある。これは『出三藏記集』第四、失譯雜經錄にみえる『清淨法行經』や『老子大權菩薩經』にもとづくもののようで、智顗の『維摩經玄疏』巻一、『摩訶止觀』卷六下などにもあり、道安「二教論」(『廣弘明集』巻八)所引には『清淨法行經』に云うとして

佛は三弟子を振旦に遣わして教化せしむるに、儒童菩薩は彼こにて孔丘と稱せられ、光淨菩薩は彼こにて顏淵と稱せられ、摩訶迦葉は彼こにて老子と稱せらる。

とする。これは『灌頂經』第六、『塚墓因緣四方神呪經』の三聖派遣と、まったく同じ發想なのである。⁽⁴⁷⁾「二教論」および『安樂集』卷下にはまた『須彌四域經』を引き、阿彌陀佛派遣の寶應聲菩薩を伏羲、寶吉祥菩薩を女媧にあて、兩菩薩は第七梵天の七寶をとって日月星辰を造り、春夏秋冬を定めたとし、日月星辰がみな西へ運行するのは、一切を阿彌陀佛に稽首せんがため、とするのである。三次元の世界で終始させるあたり、まことに中國撰述經典の面目躍如というほか

はない。これら菩薩派遣の説はやはり、儒教や道教からの攻撃にたいする防禦ないし融合調和、もしくは三教優劣の論據として創作されたものと考えられる。

『德護長者經』は明かに西域撰述の經典であり、伏羲や女媧あるいは三聖と違って、月光童子ニ大行王を未來の救世主として位置づける。けれども月光童子の中國生誕は一種の菩薩派遣説にはかならず、佛法と王法との宿縁を語り化身や轉生なる梵經らしきムードを湛えてはいるものの、『申日兒本經』『月光童子經』が暴露するように、もともと原典になかった部分なのである。中國で加筆されたか、あるいは『申日經』の秦國、『德護長者經』の大隋（脂那）國にあたる箇所に、該經が成立したところの國名が記されていたものを改竄したかの、いずれかに違いない。『申日經』に觸發されてか『德護長者經』は思わせぶりの大行王とか佛鉢東漸説話を加え、國名も大隋國に改めたが、その張本人こそ耶舎と彼をとりにまく官僚や沙門達であつて、一連の末法經典を傍證に周隋革命を釋迦の授記によって正當化すべく、文帝を救世主たる月光童子に仕立てあげた。文帝の佛法重興を宿縁として宣揚する耶舎らの巧構が『德護長者經』の授記においてきわまつた、というのが本稿の結論である。のち費長房は『日藏經』護持正法品の、佛法をもつて諸王に付囑する釋迦の托宣を引用し、「聖法の興毀は必ず帝王に在り」と斷ずるとともに(48)前述したごとく『德護長者經』の授記をもとに文帝を月光童子に擬するわけである。これこそ隋朝における佛教教團の本音を吐露したものであるといへば、耶舎の意圖したものが美事に花開いた感じがする。さはさりながら、隋は北齊の正朔をつぎ北周、陳を併合したとする王劭の見解にくみせず、末法到來を説く耶舎とも袂を分つ費長房の立場を詳細に眺めていけば、官界における北齊・北周兩系の對立が、なにがしか教團内部にも陰翳を投げかけているように思われてならない。(49)

最後に留意すべきことは、武則天のいわゆる武周革命のおり、篡奪を正當化すべく薛懷義、法朗らが北涼曇無讖譯『大方等無想經』六卷（大正十二・一〇七七 No. 386）苻秦竺佛念譯『大雲無想經』九卷（大正十二・一一〇七 No. 388）などをもとに、淨光天女出現説を附會した『大雲經』と、革命の翌年に『大雲經』を補足するかのごとく菩提流支（志）Bodhiruci

が佛授記寺で譯出した『寶雨經』十卷(大正一六・二八三、No. 660, S. 2278, 北京本李26, 31)とである。この『寶雨經』には過去に同本異譯三本があるが、菩提流支本のみに東方世界に月光なる天子があり、釋迦入滅ご第四の五百年中、法滅のときに瞻部洲東北方の摩訶支那國に月淨光なる女身の菩薩として現われ「自在主」⁽⁵⁰⁾となつて正法にて治化し、衆生を養育し、寺塔を建立するなど佛法の弘布につとめる授記を受けたくだりがある。該經が『大雲經』に關係した薛懷義以下の僧による監譯、證義であつたことから、彼ら武周革命を翼賛した徒輩の作爲とみなすのは妥當である⁽⁵¹⁾。しかし從來のように薛懷義らの創作に歸せるよりは、『月藏經』の五堅固說(第四五百年中、法欲滅時)を含め、『德護長者經』における月光童子出現にみせた耶舍の技法を巧働したとみるべきだと考えるが、この問題はまた論ずる機會もあらう。

註

(1) 「北齊系官僚の一動向—隋文帝の誕生説話をてがかりに—」
『鷹陵史學』三・四號、森鹿三博士頌壽記念特集號。

(2) 『歷代三寶紀』と『唐高僧傳』の關係については大内文雄
「歷代三寶紀と續高僧傳—譯經者の傳記について—」(『印度
學佛教學研究』六一二)。なお道宣の『內典錄』耶舍傳は、
ほとんど『歷代三寶紀』の文に依據する。

(3) 『釋氏疑年錄』も四九〇—五八九を採用しながら鄭都入城
の四十歳に注目し「開皇九年七十三歳耳、何云百歳耶」と疑
問視しており、桑山正進「インドへの道—玄奘とプラバーカ
ラミトラ—」(『東方學報』京都五五册)も入鄭四十歳を基準
に年代を比定されている。百歳の長壽にはいささか疑問なし
としないが、遊方その他の歲月より入鄭四十歳説は誤りとみ
られ、今はとらない。

(4) 山田明爾「ミヒラクラの破佛とその周邊」上・下(『佛教
史學』十一卷一・二號)。なお同稿には從來の説が整理され
ている。

(5) 桑山正進氏はミヒラクラの事蹟を「歴史上の事實とする根
據はなく、佛教側による作爲の可能性が十分ある」としなが
らも、六世紀前半に中インドおよび北西インドの佛教地圖が
變貌をきたしたことを認め(上掲論文)、「エフタル王が破佛
をあえて行つたとしても、宋雲よりあとのことであつたろ
う」(『バーミヤーン大佛成立にかかわるふたつの道』『東方
學報』京都第五七册)と譲歩される。

(6) 上掲「インドへの道」參看。

(7) 山崎宏「北朝・隋唐時代の柔然突厥佛教考」(『史潮』十一
—四)。

(8) 内田吟風「柔然の滅亡年について」(『北アジア史研究』鮮卑柔然篇)参照。なお耶舎の北齊行および北齊僧の西域行には、柔然と北齊、北周の關係が深くかわつていよう。

(9) 三時觀の興起については結城令聞「支那佛教に於ける末法思想の興起」(『東方學報』東京第六冊)より、最近の Paul Magnin, *La vie et l'oeuvre de Huisi (515—577) les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai*, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient, 1979, Publications de l'EFEO, vol. CXVI. そして川勝義雄「中國的新佛教形成へのエネルギー」(福永光司編『中國中世の宗教と文化』京大人文科學研究所)にいたるまで多くの研究がある。なお大野榮人「南岳慧思の末法思想」(『東海佛教』第十九輯)には、昭和四九年までの學說史が整理されている。慧思と耶舎の親交云云は山田龍城「末法思想について—大集經の成立問題—」(『印度學佛教學研究』四卷二號のち『大乘佛教成立論序說』所收)の説である。

(10) 耶舎の譯出經典は諸經錄に出入がある。法經の『衆經目錄』は七部五十卷(『月藏經』を十二卷とす)、彥琮『衆經目錄』は『月藏經』『月燈三昧經』を各十卷、計四十九卷とし、靜泰『衆經目錄』も『月藏經』を十卷に『法勝阿毘曇論』を六卷に數える。その他、考究すべき點も多いが、本論の目的とは直接かわりないので、今は觸れないことにする。

(11) 『月藏經』の冒頭に「悉得忍力、化諸龍衆、說日藏經已」とあるのは、その一例である。松本文三郎「大集經論」(『宗教研究』一・二卷)參看。なお僧就合輯の經緯は『歷

代三寶記』卷五に詳しいが宋・元・明版大藏經は別行の形式を採用している。

(12) 『唐高僧傳』卷十、靖嵩傳に「屬高齊之盛、佛教中興、都下大寺、略計四千、見住僧尼、僅將八萬、講席相距二百有餘、在衆常聽、出過一萬、故寓内英傑、咸歸三昧邦」とある。

(13) 塚本善隆「北齊治下の佛教勃興とその特色」(『魏書釋老志の研究』解説篇七・著作集第一卷)。諏訪義純「北齊文宣帝とその佛教信仰」(『大谷學報』四五卷二號)同「北齊末の政情と帝室の佛教政策」(『大谷高等學校研究紀要』五號)參看。なお慧思の「立誓願文」はもちろん、『唐高僧傳』卷十六、菩提達摩傳に「于時、合國盛弘講授、乍聞定法、多生譏謗」とあり、弟子慧可の傳にも「後以天平(五三四—五三七)之初、北就新鄭、盛開祕苑、滯文之徒、是非紛舉」というのも、講經主體の狀況をよく傳えている。『洛陽伽藍記』卷二にみえる崇眞寺慧疑の冥界說話は講經の學匠に対する非難警告として注目される。

(14) 山崎宏「北齊の僧官昭玄十統」(『支那中世佛教の展開』第二部第二章)。

(15) 例えば「及齊破法湮僧不_レ及三寺、上私隱俗服、習業如常」(『唐高僧傳』卷八、法上傳)とあり、難を嚴谷に逃れ、あるいは陳朝へ奔った話は多い。又「三寶感通錄」卷中、鄆縣の佛像が澧水に隠されたような例も散見する。北周武帝の廢佛については塚本善隆「北周の廢佛」(『北朝佛教史の研究』第八章・著作集第二卷第八章)、野村耀昌「周武法難

の研究」とくに第十章「建徳六年の廢佛と慧遠の抗告についての私見」參看。

- (16) 道宣の『大唐内典錄』卷五、「隋朝傳譯佛經錄」序は、『歷代三寶紀』にもつきながら智周をいわず、闍那崛多傳に「時屬三州一沙門寶暹、道邃、智周、僧威、法寶、僧曇、智照、僧律等十有一人以齊武平六年、相結西遊、往還七載、凡得梵經二百六十部、廻到突厥、聞周滅齊併毀佛法……」と記す。ただし『唐高僧傳』卷二の闍那崛多傳では十人とし、同彥琮傳では開皇三年の將來とするのは誤りである。なお寶暹らが突厥に滞在中、ガンダーラ出身の闍那崛多にあり、將來の梵經題名を翻じてもらい、未將來のものと判明したという。闍那崛多の譯經については大内文雄「歷代三寶紀の一研究」(『佛教史學研究』二五卷二號)。

- (17) 當時の状況から宝點蜜可汗 Istāni (Sigibulos) が死に達頭可汗 Tardu の治世(五七六年頃)となっていた西突厥のことであろう。宝點蜜は五六七年までにエフタルを征服し、オクサス以北の地まで領有している。内田吟風「西突厥初世史の研究」(『北アジア史研究』北魏柔然突厥篇)參照。

- (18) 大正大藏經(以下大正)一・八九一No.80、および一四・四八七・No.466、一・三七九・No.275。

- (19) 外國僧主は外國の留學僧に對する特殊な僧官で「外國僧の取締り」にあたったのではないかとする山崎宏氏の推測は妥當であり(『支那中世佛教の展開』第三部第六章「隋の煬帝の留學僧に對する教化施設」、耶舍の就任を開皇五年とする『釋氏通鑑』卷六の説を採用したい。ただし當時の國際關係

を背景にすれば、周邊民族に對する政治的配慮が動因であると思う。

- (20) 西晉竺法護に同本異譯があるほか『賢劫經』千佛名號品(大正一四・一・No.425)、北魏吉迦夜譯「稱揚諸佛功德經」(大正一四・八七・No.34)、後秦鳩摩羅什譯「千佛因緣經」(大正一四・六五・No.26)など佛名經典類はおびただしく、耶舍の前後にも菩提流支譯『佛名經』十二卷(大正一四・一一四・No.440)、闍那崛多譯『八佛名號經』一卷(大正一四・七六・No.431)、同『五千五百佛名神呪除障滅罪經』八卷(大正一四・三三八・No.443)ほか失譯も多い。南北朝末に末法時代の衆生に適した行法として佛名經の讀誦禮懺が普及するが、これによっても諸佛稱名信仰の盛況ぶりが伺われる。鹽入良道「中國佛教における佛名經の性格とその源流」(『東洋文化研究所紀要』四三)、畝部俊英「稱名思想の源流―バーリー聖典を中心にして」(『同朋大學論叢』四二)。

- (21) 『牢固女經』(大正一四・九四二・No.574)は『堅固女經』ともいい、優婆夷堅固が菩薩の修行法にかんする大乘の見地を展開するストーリーであるが、最後に釋迦が阿難にたいし堅固が現世の壽命盡き「女人の身を捨て男子と成るを得」て普見如來となることを授記するあたりは竺法護譯「離垢施女經」(大正一一・八九・No.338)および同工具曲の『阿闍王女阿術達菩薩經』(大正一一・八三・No.337)や『須摩提菩薩經』(大正一一・七六・No.334)、はては康僧鎧譯『無量壽經』(大正一一・二六五・No.360)上巻などに

説かれる「轉女成男成佛」の思想に通ずる。平川彰「女性の菩薩の在り方」(『初期大乘の佛教』第三章第五節)、横超慧日「淨土經典における女性」(『中國佛教の研究』第三章)参照。もし「顏氏家訓」治家篇にみる北朝の女性像を重ねあわせれば面白い。

- (22) 『大莊嚴法門經』(大正一七・八二五・No.818)は「文殊師利神通力經」「勝金色光明德女經」「勝金花明德女經」ともいい、前涼支施密譯『大淨法門經』(大正一七・八一七・No.817)―常盤大定説(後漢より宋齊に至る譯經總錄)第三章、西晉時代)に従う―の異譯である。姪女をテーマとするものに西晉法炬・法立共譯『法句譬喻經』(大正四・五七五・No.211)無常品第一に姪女蓮華物語があるが、獨立したものではありません。

- (23) 北周闍那耶舍『大方等大雲經』(大正一九・五〇〇・No.993)請雨品一卷と同本異譯である。唐不空にも同名の二卷本があるが、かなり増廣が認められる。北涼曇無讖譯『大方等無想經』(大正二二・一〇七七・No.387)第二などに請雨陀羅尼はあるものの、單獨の經典としては密教系の壇法成立まで唯一のものと考えられる。大村西崖『密教發達志』卷一、大山仁快『大雲(請雨)經第六十四・六十五品の一考察』(『密教文化』五五)參看。

- (24) 山田龍城氏は前掲書において北魏延興二年(四七二)の吉迦夜・曇曜共譯とされる『付法藏因緣傳』第六にいう罽賓王彌羅崛の事蹟は、ミヒラクラの破佛を傳聞した後人の加筆と斷定し、年代的な矛盾を氷解される。なお『因緣傳』が一貫

したテキストの翻譯でないことはアンリ・マスperoが指摘するとおりである(Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine)。

- (25) 佛鉢にかんしては『法顯傳』弗樓沙國の條は多くの紹介があり、前出の桑山正進「バーミヤーン大佛成立にかかわるふたつの道」に罽賓はガンダーラであるとの論證に要領よくまとめられている。經典類では『出三藏記集』卷五、疑經爲撰雜錄に「佛鉢記」一卷をあげ、下に「甲申年大水及月光菩薩出事」の註記があり、佛鉢説話が獨立した經典に仕立てられたことを物語る。

- (26) 『佛書解説大辭典』十一巻の本經解説に、美濃晃順氏が同じような疑問を提出されている。

- (27) 『隋書』五行志下、「黑眚黑祥」參照。また「後主時有三桑門、貌若狂人、見鳥則向之作禮、見沙門則毆辱之、鳥周色也、未幾、齊爲周所吞、滅三除佛法」(禪蟲文藝)とある。王劭については前掲拙論。

- (28) 杜祈説話は『唐高僧傳』卷二五、衡元嵩傳。「法苑珠林」卷七九には趙文昌説話としてみえる。

- (29) 『國譯一切經』大集部『大方等大集經』解題および「日藏分」の譯者運澤成淳氏の議題、同『大方等大集經』(『佛書解説大辭典』第七卷)。

- (30) 望月信亨『佛教經典成立史論』前編第二章第二節「西域地方に於ける經典の編纂」。

- (31) 佛法および國土を護る十六大護の筆頭として唐不空譯「轉法輪菩薩摧魔怨敵法」(大正二〇・六〇九・No.1150)にみ

え「如此大唐護國土者、所謂毘首羯磨藥叉、劫比羅藥叉……雙目大天后、各有三千神將、以爲眷屬」と發展しているが、もともとは三十三天に住する建築彫刻をつかさどる神匠であり帝釋天に属していた。

(32) 山田前掲書第八章第二節「正像末と大集經」参照。

(33) 羯地(他)羅、法陀(達)羅、可(軻)黎羅などと書かれ Khadira 空破と譯される。護摩に用いるアカンア系の樹。

慧苑音義は苦棟木、慧琳音義は玃樹とする。

(34) 『申日兒本經』は僧佑錄の失譯雜錄中にみえるが、費長房は卷十、劉宋の求那跋陀羅條には「申兒本經」卷或申日」という。恐らく同一のものを指すのであろう。なお「開元錄」卷五は

「申日兒本經一卷改云申兒本、第三出與月光童子經等同本、房云、見別錄、卷云申兒本、誤也」とし、現

存の『申日兒本經』(大正一四・八一七・No.536)を是とする。

(35) 『申日經』(大正一四・八一七・No.535)は別名「月明童子經」といい、高麗藏本卷末の按語にて支謙譯かと疑っているのには一理ある。『出三藏記集』第二の支謙譯中に「月明童子經一卷、一名月明童子經、一名月明菩薩三昧經」とし同新集異出經錄にも支謙の「月明童子經」と法護のそれを並記する。『衆經目錄』卷一は支謙譯『月明菩薩經』一名『月明童子經』と、法護譯『月光童子經』一名『月明童子經』を出し、かつ異譯『失利越經』までも加えている。『申日經』にある月光童子轉生説話が、より詳細な内容を備える『月光童子經』に見當らないことも、兩者を法護譯とする否定材料となる。塚本善隆氏は現存の『申日經』を支謙譯とする説(常盤大定前掲書第七章)を留保されるが、『支那佛教史研究』

北魏篇、著作集第二、「北魏の佛教匪」(第五節)これも一見識である。あるいは懸記中にみえる「秦國」より前秦か後秦時の譯出という可能性も残されている。

(36) 林五郎「申日經」(『佛書解説大辭典』第六卷)。

(37) 「申日兒本經」(『佛書解説大辭典』第六卷)。なお塚本善隆氏は「晉末の亂世頃に申日經などに附隨して中國で説教されていたものが經典中に組入れられるに至ったもの」と推測されている(前掲「北魏の佛教匪」)。

(38) 塚本善隆前掲書注(35)同節および砂山稔「月光童子劉景暉の反亂と首羅比丘經—月光童子識を中心として—」(『東方學』五一)、拙稿「説話よりみた庶民佛教」(牧田諦亮編著『五代宗教史研究』所収)参照。

(39) S.2697(大正八五・一二五六・No.2833) S.6881。矢吹慶輝(『鳴沙餘韻』解説第一部「疑偽佛典及び敦煌出土疑偽古佛典に就いて」)および陳垣(『敦煌劫餘錄』)兩氏は法經の『衆經目錄』が疑妄錄に収める「首羅比丘見月光童子經」とする。湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史』第十五章「南北朝釋教撰述」参照。

(40) 大正八五・一三五八・No.2874、湯用彤前掲書。

(41) S.2109。牧田諦亮「疑經研究」第一章第五節「疑經撰述の意義」は、これを北魏風の古體を存する寫經とするが、經に説く佛入滅後千三百年後に月光童子現われ、治世五十一年にして大法滅すという内容とあわせ、末法思想の展開に注目すべき經典であらう。

(42) 砂山稔(前掲論文)は月と水、月光童子と水害救済の關係

に注目し、また『佛鉢記』と『申日經』の月光童子譚が合流し、『首羅比丘經』の譚として完成するとみる。

- (43) 松本文三郎「佛典に顯はるる振旦の語に就いて」上・下『史林』十二(一・二)。

- (44) 興聖寺本については拙稿『續高僧傳』玄奘傳の成立―新發現の興聖寺本をめぐって―(『鷹陵史學』五號)。

- (45) 長澤和俊『法顯傳、宋雲行記』(東洋文庫一九四)の末尾解説にも同様の指摘がある。

- (46) 牧田諦亮前掲書第一章第五節「疑經撰述の意義」には六項目にわたり論述されるが、各項相互に重なりあうのも事實である。なお塚本善隆「中國の在家佛教特に庶民佛教の一經典―提謂波利經の歴史―」(『塚本善隆著作集』第二卷第六章)、牧田諦亮「提謂經と分別善惡所起經」(『疑經研究』第四章)参照。

- (47) 「閻浮界内有震旦國、我遣三聖、在中化導、人民慈哀、禮義具足、上下相率、無逆忤者……震旦國中又有小國、不識眞正、無有禮法」とある。小國云云を望月信亨氏は北魏太武帝の廢佛を指し、本經が南朝にて偽作されたもの、と推測されている(前掲書第八章第四節)。「廣弘明集」卷九所收の北周甄鸞撰「笑道論」には「老子化胡經」を引き「迦葉菩薩云、如來滅後五百歲、吾來東遊、以道授韓本子、白目昇天、又二百年、以道授張陵」とある。西晉王浮の『老子化胡經』以前に老子―迦葉説がデッチあげられていたことを知る。

- (48) 『歷代三寶記』卷十二。同書卷十五「上開皇三寶錄表」に

も「佛以正法、付囑國王、是知、教與寄在帝主」とくりかえしている。

- (49) 大内文雄前掲論文および『歷代三寶紀帝年攷』(『大谷學報』六三―四)は梁―北周―隋の展開をもとに『歷代三寶紀』を編纂した經緯を明かにされる。また費長房は『德護長者經』の「於當來世佛法未時」を解釋して「此稱末者、正法既滅、去佛漸遙、通言末法、計佛滅來至今丁巳」(原文は己巳。卷一の佛誕年月日の原注「至今開皇十七年丁巳」とあるのに従う)、始一千一百九十五年、依佛本行(經)、正法五百像法千年、今(則)當像末、依善見律、正像住世各一千年、今則當像初」とし、耶舍との違いを鮮明にする。政治的配慮による可能性も考えられる。

- (50) 梁曼陀羅仙譯『寶雲經』七卷(大正一六・二〇九・No.88)曼陀羅仙・僧伽婆羅共譯『大乘寶雲經』七卷(大正一六・二四一・No.89)のほか、失譯中にも陳須菩提譯『大乘寶雲經』八卷がみえる。また趙宋法護譯『除蓋障菩薩所問經』二十卷(大正一四・七〇四・No.48)も同様である。『寶雨經』の文は卷一に「爾時、東方有二天子、名曰月光、乘五身雲來詣佛所、右邊三匝、頂禮佛足、退坐一面、佛告天曰：天子、以是緣故、我涅槃後最後時分、第四五百年中法欲滅時、汝於此瞻部洲東方摩訶支那國、位居阿韓跋致、實是菩薩故、現女身為自在王、經於多歲正法治化、養育衆生猶如赤子、令修十善、能於我法、廣大住持、建立塔寺……名曰三月淨光」とある。

- (51) 矢吹慶輝『三階教之研究』第三部附篇之二「大雲經と武周

革命」、滋野井恬「武周革命を翼賛せる二種の佛典について」
『唐代佛教史論』所収。牧田諦亮『疑經研究』第一章第五節

「疑經撰述の意義」。

NARENDRAYAŚAS'S 那連提黎耶舍 BELIEF IN THE
LATTER DAY OF THE BUDDHA'S LAW:

—The Zhou-Sui Transition and the *Dehuchangzhejing* 德護長者經—

FUJIYOSHI Masumi

Narendrayaśas 那連提黎耶舍, who was active in the Northern Qi and early Sui, is famous as the translator of the *Dajiyuezangjing* 大集月藏經, a sutra that expounds the concept of a latter day of the Buddha's law 末法. There were good reasons for his choice of this sutra to translate. In India, he had experienced the anti-Buddhist policies of the Hūṇa king Mihirakula and of the Hephthalites. In China, he lived through the Buddhist persecutions of the Northern Zhou. Because of these experiences, he became a believer in the idea that age of Buddhism's degeneration had arrived.

As proof of this, one notes his emphasis on the intense practice of Buddhism and the fact that he translated a series of texts that teach the concept of the latter day of the Law, among them the *Lianhuamianjing* 蓮華面經, which describes Mihirakula's persecution of Buddhism, and the *Rizangjing* 日藏經 and *Dehuchangzhejing* 德護長者經. In particular, he seems to have been responsible for adding to the *Dehuchangzhejing* a prophecy that in the latter day of the Law, Candra-prabhā 月光童子, a legendary patron of Buddhism, would appear as the ruler of the Sui dynasty and cause the religion to flourish—a passage lacking in other translations of the sutra. Presumably, he believed that, although the latter day of the Law had arrived, by equating the Sui's Emperor Wen 文帝 with a Buddhist hero, the religion might still prosper under imperial patronage. This was related to the similar strategy of the Editorial Director Wang Shao 著作郎王劭, who used the legend of Emperor Wen's birth to stress the legitimacy of the transfer of the mandate of heaven from the Zhou to the Sui, while at the same time he was supporting Wen's propagation of Buddhism.